



Innovation et fondation

Diego Paredes Goicochea

► To cite this version:

Diego Paredes Goicochea. Innovation et fondation. Encyclo. Revue de l'école doctorale Sciences des Sociétés ED 624, 2012, 1, p.27-33. hal-00718413

HAL Id: hal-00718413

<https://u-paris.hal.science/hal-00718413>

Submitted on 17 Jul 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Encyclo

Revue de l'école doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

DIEGO PAREDES GOICOCHEA*

INNOVATION ET FONDATION**

Le 8 octobre 2010, l'Université Nationale, la plus grande université publique en Colombie, a vu arriver à ses portes une énorme mobilisation de plus de 15.000 indigènes, paysans, « afros », femmes, jeunes, étudiants et travailleurs qui, au bout de quelques heures, se sont installés au campus pour inaugurer le « Congreso de los Pueblos », le « Congrès des Peuples ». Une partie importante du mouvement social et populaire colombien, avec sa diversité régionale, sectorielle et idéologique, s'est réunie pendant quatre jours pour donner lieu à une construction législative commune. La discussion et le débat démocratique direct – non représentatif – fut la caractéristique centrale d'un exercice politique qui a mis en évidence une délibération collective active et complexe, accompagnée de manifestations et d'activités culturelles. À la fin de cet exercice, pratique réelle de vie en commun où la parole a été à nouveau « mise en marche », une proclamation, qui tenta de recueillir en quelques mots tout ce qui a été dit pendant ces jours, fut rédigée¹.

Dans cette proclamation s'exprime, sans doute, le désir de constituer un pouvoir alternatif à celui du gouvernement colombien, un pouvoir qui ne soit pas conçu en termes de domination, mais comme une action commune. Ce pouvoir de « los de abajo » (ceux d'un bas), appelé dans la tradition d'Amérique Latine le « pouvoir populaire », cherche à s'opposer au parlement colombien composé par des politiciens professionnels, pour donner lieu à une législation directe du peuple. En fait, les organisations sociales et populaires ont déjà commencé à créer leurs propres lois et leur propre gestion territoriale, ce qui dans le cadre du Congrès a reçu le nom de « mandat ». Cependant, le propos de ce congrès est de rassembler, à travers une coordination nationale, un grand « mandat des mandats », qui ne serait autre chose que la fondation d'une « Constitution populaire ». C'est justement ce but qui constitue le plus grand défi pour le « mouvement des mouvements » en Colombie, et qui élucide, encore une fois, un des problèmes décisifs de la philosophie politique : le problème de la *constitutio libertatis*, c'est-à-dire l'institution d'un espace de liberté durable.

* Université Paris Diderot - Paris 7

Centre de sociologie des pratiques et des représentations politiques (CSPRP) / Université Nationale de Colombie

** Traduit de l'espagnol par Andrea Méjia

¹ Pour lire la proclamation : http://congresodelospueblos.org/sitio/index.php?option=com_content&view=article&id=102:proclama&catid=1:latest-news

Sans doute, le « Congrès des Peuples » n'est pas *ad portas* d'une révolution – pas au moins pour le moment –, mais ce qui reste important pour notre sens, tient à ses objectifs en fait révolutionnaires dans la mesure où ils ne cherchent pas seulement un changement de gouvernement, mais la fondation d'un espace public complètement différent. Je ne voudrais pas faire dans cet article une analyse théorique du « Congrès de Peuples » qui montrerait de quelle façon celui-ci se conforme à certaines catégories philosophiques, politiques ou sociologiques. Je souhaiterais proposer une autre chose : faire appel à la pensée de Hannah Arendt pour mettre l'accent sur le problème de la fondation et de sa signification, une question si importante pour le présent et le futur du « Congrès des Peuples ». Mon propos n'est donc pas une contribution descriptive – encore moins prescriptive – du mouvement populaire colombien, mais de prendre cet événement comme un point de départ pour revenir à un problème qui me semble capital dans la philosophie politique contemporaine.

Dans *Sur la révolution*, Arendt expose, dès le début du texte, un authentique souci machiavélien. Les révolutions ne sont pas des simples changements parce qu'elles « sont les seuls événements politiques qui nous confrontent directement et inévitablement avec le problème de commencer² ». Le commencement, ce qui est inédit et qui n'avait jamais été vécu auparavant, coïncide avec la liberté, ou plus exactement, avec la fondation d'un espace de liberté. De là le rapport étroit entre le commencement et la constitution, entre l'acte de fondation et l'établissement d'un pouvoir complètement nouveau. Comme Arendt le signale dans sa courte mais si suggestive interprétation de Machiavel, le centre d'intérêt de celui-ci, à cause de la transformation, l'altération ou la variation, était justement l'immutabilité, l'invariabilité, en d'autres mots, la fondation d'un corps politique permanent et durable. Ainsi, pour un lecteur peu habitué aux paradoxes arendtiens sur l'action politique, *Sur la révolution* semblerait atteindre l'objectif initial de mettre en rapport direct commencement et constitution, liberté et permanence de l'espace politique. Mais, comme je vais essayer de montrer, ce n'est pas exactement le cas.

Cependant, avant de m'arrêter sur le sujet de la constitution, je voudrais examiner en premier lieu le problème du commencement. Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt soutient que, au sens le plus large, agir veut dire « prendre une initiative, commencer³ ». Cette initiative peut être prise par l'être humain justement parce qu'il est lui-même un *initium*. L'initiative prend donc son élan du nouveau commencement que suppose une naissance humaine et se dresse en tant que réponse à ce fait. Or, l'action, en tant que capacité pour faire du nouveau, ouvre le champ de l'expérience pour la liberté qui, comme on le sait, n'est pas pour Arendt une affaire de volonté, mais de spontanéité. Mais si l'expérience de la liberté a lieu d'abord dans l'action, politiquement elle est identique au fait de commencer. Dans ce

² Hannah Arendt, *On Revolution* (1963), New York, Penguin Books, 1990, p. 21.

³ Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 177.

sens, Arendt arrive à dire, selon son interprétation d'Augustin, que « Dieu a créé l'homme dans le but d'introduire dans le monde la faculté de commencer : la liberté⁴ ». Cependant, comme elle le rappelle dans « Qu'est ce que la liberté ? », celle-ci n'est pas « une disposition humaine intérieure, mais un caractère de l'existence humaine dans le monde⁵ ». Les êtres humains sont libres en tant qu'ils agissent, en faisant apparaître leur distinction unique à travers leurs mots et leurs actes dans un monde en commun, dans un réseau de rapports humains. C'est ainsi que la liberté n'est pas intérieure mais publique, elle devient seulement possible à côté des autres, qui, à leur tour, apparaissent dans un espace commun partagé.

Ceci met en évidence le rapport qu'Arendt établit entre commencement et espace institué. Comme elle le dit dans plusieurs de ses textes, un espace politique n'apparaît pas de façon automatique à n'importe quel endroit où se trouvent des êtres humains qui vivent ensemble, et par conséquent, toute communauté n'est pas de soi libre. Voilà pourquoi, pour le surgissement d'un nouveau commencement, pour la manifestation d'un être humain à travers ses actes et ses paroles, il est indispensable, non seulement qu'un espace partagé, mais aussi un cadre politique, soit institué. Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt aborde ce sujet à travers une réflexion sur le pouvoir, étant donné que ce dernier « assure l'existence du domaine public, de l'espace potentiel d'apparence entre les hommes agissant et parlant⁶ ». En s'opposant à une grande partie de la tradition occidentale, Arendt n'identifie pas le pouvoir avec la domination qu'exercent quelques êtres humains sur d'autres, mais avec leur action commune et prolongée dans le temps. Loin d'être une qualité individuelle, le pouvoir nécessite la pluralité humaine, c'est-à-dire le fait que l'on agisse et que l'on parle en étant avec les autres. Pouvoir et action deviennent donc presque des équivalents. Cependant, la différence essentielle qui résulte pour le propos de cet article, repose sur le fait que « ce qui maintient ensemble les personnes, une fois que le moment fugace de l'action est passé (ce qu'on appelle aujourd'hui 'organisation'), et ce que, au même temps, elles préservent en vie en restant ensemble, c'est le pouvoir⁷ ».

Cette définition du pouvoir nous offre une piste non négligeable pour ce qui sera après si important pour Arendt dans son texte sur la révolution. Le pouvoir a un attribut de permanence, et en cela, il offre un certain degré de durabilité à la futilité de l'action. Voilà pourquoi Arendt fait appel au terme « organisation » pour expliquer son argument. La fragilité de l'action, dans son instabilité événementielle, trouve au moins une certaine assurance à travers du pouvoir. Cependant, le pouvoir n'est pas une condition suffisante

⁴ Hannah Arendt, *Between Past and Future : Six Exercises in Political Thought* (1961), New York, Penguin Books, 2006, p. 166.

⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, op. cit., p. 200.

⁷ *Ibid.*, p. 201.

pour la permanence de l'espace politique. Sa durabilité dépend des accords peu fiables entre volontés et intentions diverses. C'est pourquoi même si le pouvoir « organise » l'action, il n'arrive pas à fonder la liberté. Ainsi, dans *Condition de l'homme moderne*, pouvoir et action s'expliquent par un espace d'apparence qui « précède toute constitution formelle de l'espace public et des différentes formes de gouvernement, c'est-à-dire des différentes manières sous lesquelles un espace public s'organiser⁸ ». D'un autre côté, dans *Sur la révolution*, l'intérêt d'Arendt est bien d'évoquer l'organisation de l'espace public, et pour cela, elle fait allusion à « l'établissement d'un système de pouvoir complètement nouveau⁹ ». Le souci machiavélien de fondation et permanence prend alors une autre nuance quand Arendt introduit le sujet de la Constitution et de l'acte qui l'instaure.

La révolution, qui est pour Arendt un concept essentiellement moderne, fut – pour ceux qui ont fait d'elle quelque chose de réel – l'expérience de la liberté, et dans ce sens, elle a révélé la capacité humaine pour créer du nouveau. Pour Arendt, ce furent justement les révolutions du XVIII^e siècle qui ont mis en évidence qu'« un nouveau commencement pouvait être un phénomène politique » et que celui-ci « pouvait être le résultat de ce que les êtres humains ont fait, et de ce qu'ils ont consciemment pour propos de faire¹⁰ ». Mais ce qui, de façon incontournable, complète cette identité entre nouveau commencement et liberté, c'est un pouvoir qui dure dans le temps. Pour cela, quand elle en parle dans *Sur la révolution*, Arendt pousse plus loin ce qu'elle soutenait dans la *Condition de l'homme moderne* : « quand les êtres humains arrivent à préserver le pouvoir issu d'entre eux au cours d'une action ou d'un fait particulier, ils se trouvent déjà dans le processus de fondation, dans le processus de construire une structure mondaine stable qui puisse héberger leur pouvoir d'action conjoint¹¹ ». Cette fondation de la liberté est sanctionnée à travers la Constitution qui n'est pas seulement l'ensemble des lois et des règles de gouvernement constituées, mais l'acte même qui les constitue, étant donné que, selon Arendt, l'objectif de la Constitution en termes révolutionnaires est de fonder un nouveau corps politique, et en cela ouvrir un espace de liberté complètement inédit, et non pas de protéger les libertés civiles. Dans le cas de la Révolution américaine, ce fut justement la Constitution qui réussit à consolider le pouvoir de la révolution et à installer une union politique durable.

Cela signifie-t-il que la Constitution offre une garantie de la permanence du nouveau corps politique ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de revenir à ses origines et donc se demander d'où vient la loi, mais aussi quelle est la source du pouvoir. Selon Arendt, en ce point il existe une différence remarquable entre la Révolution française et la Révolution

⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁹ H. Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*, p. 147.

¹⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹¹ *Ibid.*, p. 175.

américaine. La première a mis le peuple à la place du monarque absolu en le transformant non seulement en la source du pouvoir, mais aussi de la loi. Tandis que la deuxième, résultat d'un conflit de la « monarchie limitée », n'a pas dérivé la loi et le pouvoir de la même origine. Étant donné l'inexistence d'une tradition réglée par la *potestas legibus soluta*, la Révolution américaine n'a pas acquitté le pouvoir de la loi, et même si elle a dérivé celui-là du peuple, elle a soutenu que la source de celle-ci devait être la Constitution. C'est ce qui permet, en principe, selon Arendt, la durabilité de ce qui a été récemment fondé. Ce document écrit peut être interprété et adapté aux circonstances, mais ne peut pas être modifié selon un arbitraire subjectif. Pour cette raison, son instauration survit au jour le jour du jeu politique, en devenant ainsi un cadre de régulations qui possède un caractère permanent. Cependant, ce n'est pas le dernier mot d'Arendt sur ce sujet.

L'instabilité du corps politique ne se résout pas en entier avec la Constitution car ce qui se cache sous sa fragilité est le problème de l'autorité. La sécularisation dans la modernité a entraîné avec soi la difficulté de trouver un absolu à partir duquel on puisse dériver l'origine de la loi et du pouvoir ; et les révolutions, au moment de fonder un espace nouveau de liberté, font face à cette perplexité. Selon Arendt, la vertu de la Révolution américaine – et l'une des ses principales différences avec la Révolution française – est justement de distinguer entre pouvoir et autorité. Comme on vient de le dire, la source du pouvoir politique légitime est le peuple, la multitude agissante et organisée à travers des promesses et des pactes. Mais ce pouvoir ne suffit en aucun sens « pour établir une 'union perpétuelle', c'est-à-dire, pour fonder une nouvelle autorité¹² ». Voilà pourquoi la réussite de la Révolution américaine, en suivant un héritage purement romain, a été de dériver l'autorité et, en conséquence, la stabilité du corps politique, de l'acte même de fondation, c'est-à-dire, de son commencement. Voilà, je crois, l'argument décisif d'Arendt pour résoudre le problème de la permanence de l'espace nouveau de liberté qui apparaît grâce à l'action humaine, insurgée et instauratrice. Ainsi, de la même manière que les Romains pouvaient lier le changement et la permanence à travers l'*auuctoritas* - qui n'était autre chose que l'augmentation et la croissance des fondations accomplies par les ancêtres –, les révolutionnaires américains ont pu trouver la cause de la durabilité de la liberté dans la mémoire active de l'acte de fondation, dans le commencement tel quel. En ceci, Arendt conclut, « il devient futile de chercher un absolu pour rompre avec le cercle vicieux où tout commencement est pris, parce que cet 'absolu' est dans l'acte même de commencer¹³ ».

C'est justement sur ce point que je considère que l'enjeu arendtien débouche sur une impasse. Dans un sens historique, Arendt confirme que même si la Révolution américaine a mis en évidence le rapport intime entre

¹² *Ibid.*, p. 182.

¹³ *Ibid.*, p. 204.

un nouveau commencement et la permanence de la liberté, elle a été incapable d'« offrir un espace dans lequel cette liberté pouvait être exercé¹⁴ ». En d'autres mots, la Révolution américaine a fini par échouer, puisqu'elle n'a pas réussi à créer les institutions publiques nécessaires pour que la manifestation du pouvoir du peuple puisse avoir lieu. Même si vers la fin de son livre sur la révolution Arendt essaie de trouver une issue partielle pour cet échec en montrant comment, à l'intérieur du système de conseils, le peuple même, pas seulement ses représentants, peut déployer les activités propres de la liberté, son diagnostic ultime est que toutes les révolutions modernes ont « mal fini », comme elle le rappelle à la fin de son essai sur l'autorité¹⁵. Mais au-delà de cette confirmation historique, je trouve intéressant que cet échec de la révolution rectifie une aporie inscrite au cœur même du concept arendtien d'action politique : c'est à cause de sa contingence, de son caractère futile et évasif, qu'elle reste condamnée à ne pas trouver les institutions nécessaires pour sa permanence. Il semblerait que le souci machiavélien de la durabilité du corps politique trouve en ce point ses limites.

On pourrait suggérer, jusqu'à un certain point, comme le fait par exemple Étienne Tassin¹⁶, que c'est justement dans cet échec inhérent à l'action politique que réside sa victoire, car il écarte la politique de la technique sociale. Mais à quoi sert cette victoire si elle ne peut pas assurer la même continuité temporelle de l'action politique ? Ou, en d'autres mots, n'y a-t-il pas un danger constitutif dans l'incapacité d'institutionnalisation de l'action ? Ainsi, il me semble donc que l'accent ne doit pas être mis sur l'échec, mais sur la possible victoire de l'action, et je crois aussi qu'Arendt avait déjà énoncé les bases pour le faire en assumant de manière obsessionnelle le défi machiavélien de penser l'institution conjointement avec le caractère éphémère de l'action. Au fond, ce qui reste central dans ce cas, c'est de conserver l'esprit romain de la répétition du passé ; non pas pour commencer encore une fois, mais pour préserver le commencement en y retournant. Ce qui assure que l'innovation et la permanence puissent avoir lieu au même temps, c'est l'augmentation de l'acte initial à travers les institutions de la liberté. Ceci ne veut pas dire faire une révolution permanente, mais réitérer l'acte fondateur pour que la révolution demeure.

¹⁴ *Ibid.*, p. 235.

¹⁵ H. Arendt, *Between Past and Future*, op. cit., p. 141.

¹⁶ Etienne Tassin, "La manifestación política: más allá del acierto y del fracaso", communication au *III Congreso de Filosofía*, Cali, octobre 2010.

Bibliographie

- HANNAH ARENDT, *Between Past and Future* (1961), New York: Penguin Books, 2006.
- _____, *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelone, Herder Editorial, 2006.
- _____, *The Human Condition* (1958), Chicago, The University of Chicago Press, 2006.
- _____, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (1953), Madrid, Ediciones Encuentro, 2007.
- _____, *The Promise of Politics*. New York, Schocken Books, 2005.
- _____, *On Revolution* (1963), New York, Penguin Books, 1990.
- FINA BIRULÉS, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelone, Editorial Gedisa, 2000.
- MARGARET CANOVAN, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- SIMONA FORTI, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.
- ÉTIENNE TASSIN, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris, Éditions Payot & Rivages, 1999.
- DANA VILLA éd., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Encyclo

Revue de l'école doctorale ED 382

Etienne TASSIN

Éditorial

POUVOIRS

Manuel CERVERA-MARZAL

Le pouvoir des sans pouvoir

Diego PAREDES GOICOCHEA

Innovation et fondation

FIGURES

Émilie BALLON

L'affaire de la calandre de Tours (XVIII^e-XIX^e siècles)

Élodie JAUNEAU

Les femmes dans l'armée française pendant les guerres (XIX^e-XX^e siècles)

DISCOURS

Carolina MARTINEZ

André Thevet et Jean de Léry

Anders FJELD

De l'utopie marxienne comme trace de vérité à la dévictimisation du prolétariat chez Rancière

Pascal BOUSSEYROUX

Edmond Michelet et la gauche

RÉSUMÉ DE THÈSE

Isabelle BRETTHAUER

Des hommes, des écrits, des pratiques, systèmes de production et marchés de l'acte écrit aux confins de la Normandie et du Maine à la fin du Moyen Âge (2011)

